

DOKTRIN TEOSOFI WAHDAT AL-WUJUD

Oleh

Sagir M. Amin

STAIN Datokarama Palu, Jurusan Tarbiyah

Abstract

The God is a hidden essence. Thus, we need a special effort to understand His existence. Various efforts sufi of teaching made to know and even to unite with God have developed in Islam. One of them is *Wahdat al-Wujud* that tries to apprehend God's existence through *tasawuf falsafi* (philosophical mysticism). No one can deny that this sufi concept has brought about many criticisms since it has been considered deviating from *tauhid* (oneness) concept. However, it has been a part of Islamic knowledge treasury that persistently needs a deep inquiry.

This article tries to discuss the intended concept to elucidate the core of it's teaching.

Kata Kunci: *Wahdat al-Wujud, Mahiyah, Sufisme, Ibn Arabi*

Pendahuluan

Manusia adalah makhluk jasmani dan rohani sehingga berada dalam jajaran makhluk paling utama yang dapat mengenal secara baik Tuhan pencipta alam raya dan segala isinya. Oleh karena itu, tidak berlebihan bila mana dikatakan bahwa karena kedua potensi itulah, maka manusia disebut khalifah. Namun demikian, untuk mencapai kualitas kekhalfahan yang maksimal, manusia harus dapat memposisikan dirinya dalam sistem alam raya ini. Dalam konteks ini, manusia harus dapat menduga secara proporsional wujud mutlak Tuhan sebagai sumber dan tempat kembalinya seluruh pengabdian makhluk. Melalui prinsip inilah eksistensi Tuhan dapat dipahami dan diyakini. Selanjutnya, kemampuan manusia untuk mengenal eksistensi Tuhan,

akan menjadi sebuah prinsip pencapaian derajat kedekatan manusia kepada Tuhannya.

Dari sejumlah pendekatan teologis, *Wahdat al-Wujud* dapat dilihat sebagai salah satu gagasan puncak spiritual yang mencoba mengendalikan berbagai praduga teologis-mistis untuk memasuki pemahaman melalui tataran teosofi (Tasawuf Falsafi). Jika dihubungkan dengan persepsi umat Islam tentang keberadaan Tuhan, sesungguhnya gagasan teologis ini justru meleraikan atau setidaknya memetakan kembali berbagai anggapan yang melingkupi cara pandang tentang apakah segala wujud dari segala yang ada kembali menjadi satu.

Gagasan tauhid ini menarik, terutama ketika dikonsepsikan bahwa Tuhanlah yang secara tunggal sebagai pemilik wujud, tetapi apakah pola pemahaman ini tidak akan melahirkan anggapan bahwa Tuhan pada akhirnya lebih dikenal berbentuk sesuatu. Jika Tuhan berbentuk sesuatu, mungkinkah Ia pada akhirnya akan mengambil harkat, martabat bahkan setelah merubah wujud-wujud makhluk-Nya, lalu Ia berwujud spesifik. Jika demikian, apakah paham ini tidak akan menggiring pengikutnya ke dalam cara pandang bahwa Tuhan akan mengambil wujud yang terjangkau oleh hamba-hamba-Nya. Bukankah Dia berada di luar jangkauan semua makhluk sehingga sulit untuk diterminologikan.

Dengan alasan tersebut, jalan untuk menelaah kembali konsep *Wahdat al-Wujud* sangat terbuka, sebagai upaya untuk menemukan kejelasan tentang kandungan ajaran aliran sufisme ini. Selain itu, untuk memperkaya gagasan dalam memaknai keberadaan Tuhan, serta melihat celah yang harus diperkaya untuk memahami doktrin sufisme ini.

Tulisan ini mencoba menelusuri ajaran-ajaran sufistik *Wahdat al-Wujud*.

Sejarah Singkat Tokohnya

Tokoh utama sufisme ini ialah Syekh Muhiddin Muhammad Ibnu Ali, atau lebih populer dikenal dengan Ibnu 'Arabi. Ia lahir di Murcia (Spanyol) pada tahun 570 H./1165 M. (Nasr, 1986). Ia juga

dikenal dengan nama Muhy al-Din Ibn 'Arabi (Nasution, 1978). Ia berasal dari suku *al-Thay*, sebuah rumpun Arab al-Hatimi. Ia lahir dari keluarga yang shaleh. Ayahnya seorang sufi yang mempunyai kebiasaan berkelana. Di usia delapan tahun, Ibn 'Arabi telah merantau ke Lisabon untuk belajar agama kepada seorang ulama bernama Syekh Abu Bakar bin Khallaf dalam berbagai disiplin ilmu: Teologi, Ulumul Quran, Hadis, Hukum Islam (Fiqh) dan sebagainya (Nasr, 1986).

Di usia dewasa ia berkelana lebih jauh mengikuti jejak ayahnya ke beberapa negara utamanya Sevillah yang menjadi tempat bertemunya para sufi selama 30 tahun (Nasr, 1986). Selanjutnya ia pindah ke Cordoba (Spanyol) bermaksud belajar pada Ibn Rusyd seorang filosof yang terkenal di Barat. Beberapa tahun kemudian ia pindah ke Maroko, Tunisia, Mesir, Yerusalem, Mekah, Hijaz, Aleppo, Asia Kecil, dan terakhir menetap di Damaskus tempat persinggahannya sekaligus menjadi tempat akhir hayatnya tahun 638 H./1240 M. (Siregar, 2000; Nasution, 1978).

Jumlah buku yang dikarangnya lebih dari 200 judul, ada yang hanya 10 halaman, tetapi ada pula yang berbentuk ensiklopedia seperti *al-Futuh al-Makiah*, sebuah ensiklopedia tentang sufisme. Bukunya yang termashur ialah *Fusus al-Hikam* juga mengenai sufisme yang menurut keterangannya ia terima dari Nabi Muhammad dalam mimpinya pada tahun 626 H., di Damaskus (Nasution, 1978). Sayed Husein Nasr menyebutkan karya-karya Ibn Arabi berjumlah sekitar 560 judul, termasuk yang juga populer *Tarjuman al-Syiwaq* (Nasr, 1986).

Ibn 'Arabi mengaku sebagai *kutub* para wali (*quthb al-awliya'*), bahkan pamungkasnya. Ia dituding oleh para ulama syari'ah sebagai yang paling bertanggung jawab atas penyelewengan-penyelewengan dalam Islam, khususnya yang terjadi di kalangan kaum sufi. Namun, bagi para pengikutnya dia adalah *al-syaikh al-akbar* (guru yang agung) (Madjid, 1992).

Gagasan-gagasan Utama Sufisme *Wahdat al-Wujud*

Dilihat dari pengalaman studinya, Ibn 'Arabi amat dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran filsafat paling utama oleh: Ibn Rusyd yang menggunakan metode *ta'wil* (Musa dalam Hamka Haq, 1995;

Nasution, 1978), al-Farabi dan Ibn Sina melalui konsep wujud yang menyatakan bahwa segala sesuatu yang ada di alam ini merupakan pancaran (*emanasi*) dari Tuhan. Sedangkan secara sufistik, paham sufi Ibn 'Arabi sangat diwarnai oleh pemikiran Abu Yazid al-Bustami dalam teori *al-ittihad*, al-Hallaj dalam teori *al-hulul*, Imam al-Ghazali dalam teori *ma'rifah*, Nicholson dalam teori *haq* (sifat ketuhanan) dan *khalq* (sifat kemakhlukan), serta Parmenides dalam teori kesatuan (Nasution, 1978).

Gagasan *Wahdat al-Wujud* pada dasarnya terbangun dari pengertian kata "*wujud*" (*being, al-wujud*) dan perkataan "*Tuhan*" sebagai wujud mutlak (*Allah Huwa al-Wujud al-Haq*). Dalam istilah wujud, ada dua pengertian, yakni *wujud* sebagai suatu konsep yang berarti ide tentang "*wujud*" atau eksistensi wujud yang memiliki makna dasar (*bil ma'na al-mashdari*) atau bisa berarti mempunyai *wujud*, yakni yang ada (*eksis*) atau yang hidup (*wujud bi ma'na maujud*) (Afifi, 1995).

Ibn 'Arabi menggunakan istilah wujud mutlak (*al-wujud al-mutlak*) atau wujud universal (*al-wujud al-kully*) untuk menunjukkan suatu realitas yang merupakan puncak dari semua yang ada, di samping itu istilah wujud identik dengan *absolut mutlak*. Oleh karena itu, dalam istilah ini ada empat pengertian dalam wujud. **Pertama**, *mutlak* dalam pengertian bahwa *wujud* tidak terbatas pada bentuk khusus apapun, melainkan umum bagi semua bentuk; **kedua**, *mutlak* dalam pengertian bukan *wujud* dalam semua bentuk, tetapi *wujud* yang mentransendensikan semua bentuk; **ketiga**, *mutlak* sebagai makna yang bukan suatu penyebab *illat* dari segala sesuatu, artinya suatu penyebab langsung atau yang disebut *wujud* yang menghidupkan diri sendiri (*self-subsist*) dan *mutlak* bebas; **keempat**, wujud biasa yang mengindikasikan sebagai yang *mutlak* terhadap apa yang dinamakan realitas (Afifi, 1995).

Dari konsep wujud seperti itu, pada hakikatnya *wujud* merupakan substansi universal dari keseluruhan makhluk, dari suatu *wujud* yang bersifat *mutlak* yaitu *wujud* Tuhan. Sehingga Ibn 'Arabi mengungkapkan: "Kalaupun itu bukan karena penetrasi Tuhan dengan melalui bentuk-Nya di dalam semua eksistensi, maka dunia ini

mungkin tidak ada, persis seperti kalaulah itu bukan realitas-realitas universal yang dapat difahami (*al-haqa'iq al-ma'qul al-kulliyyah*), maka tentu tidak akan ada prediksi-prediksi (*ahkam*) tentang obyek-obyek eksternal (Affifi, 1995).

Mengutip Plotinus, Ibn Arabi mengatakan bahwa yang Esa itu ada di mana-mana dan tidak ada di mana-mana. Pandangan ini memerlukan telaah filosofis yang mendalam, sehingga tidak menimbulkan penafsiran yang keliru terhadap keesaan Tuhan. Oleh karena itu, menurut penafsiran Ibn 'Arabi, sesungguhnya tidak ada yang lain yang memiliki wujud terlepas dari-Nya. Sehingga yang dimaksudkan para filosof dalam hal ini ialah Tuhan, dan tidak ada wujud di dunia ini selain Tuhan, bahwa wajah (*esensi*) segala sesuatu akan musnah, kecuali wajah *esensi-Nya*. Alasannya, semakna dengan Al-Quran surat al-Qashas (28) ayat 88 (Fahri, 1971).

Karena wajah Tuhan merupakan asal segala wajah yang ada di alam semesta, maka dapat dikatakan bahwa hakikat (Tuhan) terlalu nyata (*'iyan*) pada rupa sekalian insan. Hakikat Tuhan yang dikatakan terlalu nyata dapat ditemukan dalam makna hadis "*Allah menciptakan Adam menyerupai shurah (rupa)-Nya*". Kata *shurah* yang diartikan rupa berarti gambar, citra, yaitu wujud lahir dari pengetahuan dan kebenaran kreatif-Nya (*haq*) yang hendak dinyatakan. Imam al-Ghazali menyatakan bahwa di dalam rupa insan terdapat sifat *rahmah ilahiyah*. Karena Adam mendapat rahmah yang istimewa dari Tuhan, maka ia dikatakan memperoleh karunia sebuah rupa yang mengandung segala yang berada di alam semesta walaupun dalam bentuk miniaturanya. Oleh sebab itu, manusia disebut mikro kosmos dan alam semesta disebut makro kosmos (Hadi W. M., 2001).

Dengan argumen ini, cukup beralasan bilamana dikatakan bahwa manusia adalah khalifah. Manusia lebih dapat bekerjasama dengan makhluk lain, karena ia pemilik terbanyak fasilitas ke-Ilahian. Agaknya, hal inilah yang tidak dimengerti oleh para malaikat sehingga mereka memprotes Tuhan ketika Ia meminta pertimbangan penciptaan Adam sebagai khalifah, apalagi Jin dan lainnya. Ataukah para malaikat itu apalagi Iblis, amat cemburu karena tahu bahwa Allah lebih banyak memberi perwajahan-Nya kepada Adam, sementara kepada mereka

amat sedikit. Ini berarti Allah secara sepihak telah memenangkan Adam. Terbukti dalam kasus ini Adam dan turunannya lebih unggul memprediksi keadaan/posisi khaliknya.

Jika demikian, hubungan Allah dengan manusia adalah bahwa Allah swt., memberi *wujud* pada manusia menurut yang dikehendaki-Nya dalam setiap saat dan terus-menerus hingga membentuk hidupnya dengan bentuk yang dikehendaki-Nya. Hubungan Allah dengan setiap yang *maujud* sesungguhnya berdasarkan cara ini (Mahmoud, t.th.), sebagaimana firman-Nya dalam surat Ali Imran (3): 6:

هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء

Artinya:

"Dialah yang membentuk kamu dalam rahim ibumu sebagaimana yang dikehendaki-Nya".

Allah swt., meliputi alam semesta dan mengawasinya serta menaungi semuanya. Ia adalah *al-Qayyum* (yang berdiri sendiri) mengurus langit dan bumi, Yang Maha mengetahui setiap jiwa dengan segala yang dilakukannya, serta mengetahui hal-hal sekecil dan sebesar apapun. Hingga tidak sesuatupun yang tersembunyi dari pengawasan dan pengurusan-Nya di bumi maupun di langit (Mahmoud, t.th).

Dengan demikian, keterkaitan wujud Ilahi dengan makhluk-Nya tampak seperti antara pemantau dan yang dipantau. Allah adalah pemantau, sedangkan manusia adalah yang dipantau. Hanya ada dua, apakah secara normal tercipta saling ketergantungan, atau hanya salah satunya yang amat bergantung pada yang lain (saling butuh atau hanya sepihak yang amat membutuhkan).

Teori *wujud* mengharuskan ketenggelaman hamba. Demikian pula *wujud* mengharuskan kesirnaan hamba. Seperti orang yang menyaksikan lautan, kemudian mengarungi lautan itu sehingga tenggelam di dalamnya. Struktur persoalan ini dikatakan secara berurutan, mulai dari *qushud* (bermaksud), *wurud* (sampai), kemudian *syuhud* (penyaksian), lalu *wujud*, terakhir *khumud* (sirna). Dengan *wujud-lah*, *khumud* dapat dicapai" (An-Naisabury, t. th.).

Bagi orang yang ber-*wujud* memiliki kesadaran (*shahw*) dan ketidaksadaran (*mahw*). Kondisi *shahw* adalah sisi keabadiannya dengan *al-Haq*. Sedang kondisi *mahw*-nya adalah kefana'annya dengan

al-Haq. Keduanya saling berkelindan selamanya. Apabila *shahw* dengan *al-Haq* yang lebih unggul, ia telah sampai (*wushul*). Ini dihubungkan dengan makna hadis Qudsi "*Dengan-Ku ia mendengar dan dengan-Ku ia melihat*" (An-Naisabury, t.th.).

Bagi Ibn 'Arabi sebagai tokoh guru paham *Wahdat al-Wujud*, gagasan *nasut* dalam *hulul* dirubah menjadi *khalq* (al-haq makhluk) dan *lahut* menjadi *haq* (al-haq Tuhan). *Khalq* dan *haq* adalah dua aspek bagi tiap sesuatu. Aspek yang sebelah luar disebut *khalq* dan aspek yang senbelah dalam disebut *haq*. Kata-kata *khalq* dan *haq* merupakan sinonim dari *al-'ard* (*accident*) dan *al-jawhar* (*substance*), dan dari *al-zahir* (lahir-luar) dan *al-batin* (batin, dalam) (Nasution, 1978; 1986).

Kalau demikian persepsinya, berarti dalam tiap makhluk terdapat aspek ketuhanan, bukan hanya bagi manusia seperti yang dimaksud oleh Al-Hallaj dalam konsep *hulul*-nya. Aspek dalam atau batin itulah yang terpenting dan itu pula yang merupakan esensi semua makhluk (Nasution, 1986).

Maka bagi Ibn 'Arabi, dalam penciptaan makhluk, Tuhan ingin melihat diri-Nya di luar diri-Nya, dijadikan-Nyalah alam. Alam merupakan cermin bagi Tuhan. Benda-benda alam semesta berarti memiliki esensi ketuhanan, karena terjadi kesatuan *wujud*. Meskipun sejumlah dan ragam besar makhluk, hakikatnya satu, sebagai orang yang melihat dirinya dalam beberapa cermin yang diletakkan di sekelilingnya. Pada setiap cermin ia dapat melihat dirinya. Melalui cermin-cermin itu dirinya kelihatan banyak, pada hal dirinya hanya satu. Di jelaskan dalam kitab *Fusus al-Hikam*, wajah sebenarnya hanya satu, tapi setelah cermin diperbanyak, wajah kelihatan banyak pula. Parmenides mengatakan yang ada itu satu, yang banyak hanyalah ilusi. Karenanya ada yang menyebut filsafat Ibn 'Arabi ini "*panteisme*" meskipun nama itu tidak sesuai dengan faham *Wahdah al-Wujud* (Nasution, 1978, 1986).

Dalam konteks tersebut, dapat dikatakan bahwa makhluk dijadikan dan wujudnya bergantung pada *wujud* Tuhan, sebagai sebab dari segala yang berwujud selain Tuhan. Yang berwujud selain Tuhan tidak akan mempunyai *wujud*, sekiranya Tuhan tidak ada. Tuhanlah sebenarnya yang mempunyai *wujud* hakiki. Makhluk hanya mempunyai

wujud yang bergantung pada *wujud* di luar dirinya yaitu Tuhan. Dengan demikian, yang mempunyai *wujud* sebenarnya hanyalah Tuhan dan *wujud* yang dijadikan ini pada hakikatnya bergantung pada *wujud* Tuhan. Makhluk sebenarnya tidak mempunyai *wujud*. Yang mempunyai wujud sebenarnya hanyalah Allah. Maka hanya ada satu *wujud*, yaitu *wujud* Tuhan (Nasution, 1978). Ibn 'Arabi mengatakan:

"Sudah menjadi kenyataan bahwa makhluk adalah dijadikan dan bahwa ia berhajat kepada Khalik yang menjadikannya; karena ia hanya mempunyai sifat mumkin (mungkin ada dan mungkin tidak ada), dan dengan demikian wujudnya bergantung pada sesuatu yang lain; . . . dan sesuatu yang lain tempat ia bersandar ini haruslah sesuatu yang pada essensinya mempunyai wujud yang bersifat wajib, berdiri sendiri dan tidak berhajat kepada yang lain dalam wujudnya; bahkan ialah yang dalam esensinya memberikan wujud bagi yang dijadikan...Dengan demikian yang dijadikan mempunyai sifat wajib, tapi sifat wajib ini bergantung pada sesuatu yang lain, dan tidak pada dirinya sendiri" (Nasution, 1978).

Selanjutnya, ketika Ibn 'Arabi menjelaskan makna ayat al-Qur'an dalam surat al-Zumar (39): 67 tentang makna "dua tangan" Allah yang menguasai langit dan bumi, ia mengacu pada sifat-sifat Allah. Kemudian ia mengatakan bahwa Allah menciptakan manusia sempurna sebagai terdiri atas kedua sifat (Murata, 2000).

Allah menyebut dua sifat ini sebagai "dua tangan yang melaluinya". Dia menciptakan manusia sempurna, yang melahirkan segenap realitas dan individu-individu dalam kosmos. Karena itu, kosmos pun tampak, sementara kekhalifahan tak tampak (Murata, 2000).

Allah menggunakan kedua tangan-Nya pada diri Adam hanya untuk memberinya kemuliaan dan keutamaan. Itulah sebabnya Dia berkata kepada Iblis, "Apa yang menghalangimu sujud kepada yang telah Kuciptakan dengan kedua tangan-Ku sendiri?". Hal ini mengacu hanya kepada fakta bahwa Dia menghimpun dua bentuk, bentuk kosmos dan bentuk Zat Maha Benar, dan ini adalah kedua tangan dari

Zat Maha Benar. Akan tetapi, Iblis adalah bagian dari kosmos sehingga dia belum mengaktualisasikan keserbamencakupan ini. Itulah sebabnya, Adam adalah khalifah, sebab sekiranya dia belum mempunyai citra diri-Nya yang mengangkatnya sebagai khalifah dan tugas yang diembankan kepadanya, maka dia tidak akan menjadi khalifah (Murata, 2000).

Louis Massignon, seorang Islamisis terkemuka dari Prancis, menyebut gejala itu sebagai "persembahan tukar-menukar", yakni penukaran dalam peran dua "kekasih". Tiba-tiba saja terjadi penukaran antara peran Allah dan manusia, penukaran dalam bahasa dan sanubari. Kadang-kadang Allah-lah yang mengilhami hati manusia dan manusia memberikan kesaksian dalam bahasanya sendiri. Tetapi, kadang-kadang manusia bercinta dalam hati dan Tuhan memberikan kesaksian dalam bahasa-Nya sendiri juga. Dengan demikian, keserasian antara "aku" dan "kau" pun lalu tetap sempurna (Zoetmulder dalam Al-Kazhim, 1995).

Reinterpretasi Paham *Wahdat al-Wujud*

Menurut Syaikh Abdul Halim Mahmud dalam bukunya *Al-Islam wa Al-'Aql*, seperti dikutip M. Quraish Shihab, menegaskan bahwa "Jangankan Al-Quran, Kitab Taurat, dan Injil dalam bentuknya yang sekarang pun (Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru) tidak menguraikan *wujud* Tuhan". Ini disebabkan karena *wujud*-Nya sedemikian jelas, dan "terasa" sehingga tidak perlu dijelaskan (Shihab, 1996).

Persepsi seperti itu amat dibutuhkan sebagai upaya reinterpretasi terhadap sebuah paham keimanan yang sudah lama dan banyak penganutnya. Jika tidak, paham seperti ini akan disalahartikan dan disalahkembangkan. Paham *Wahdat al-Wujud* sesungguhnya mengharapkan kendali pemahaman dan pengamalan agar dapat menetralsir kontroversi yang ditimbulkannya. Di masyarakat kita, karena keliru menyerap paham ini, betapa banyak yang berani melalaikan dimensi lain dari syari'at Islam. Misalnya umat Islam banyak yang meninggalkan shalat fardhu, puasa di bulan suci

Ramadhan, karena beranggapan bahwa dirinya telah mengenal Allah, bahkan sungguh-sungguh telah menyatu dengan Allah. sehingga mereka berkesimpulan semuanya akan kembali dan selamat di sisi Allah, karena manusia merupakan bayangan/kopian paling sempurna dari Allah. Akibatnya, terjadilah pemahaman yang keliru walaupun mereka tetap menjalankan perintah-perintah wajib dan sunnah.

Atas kasus di atas, misalnya dalam konteks masyarakat Aceh, Hamzah Fansurilah dalam karya-karya mistisnya, menegaskan penyatuan hamba dengan Tuhan secara mutlak melalui dasar pandangan "*Siapa mengenal dirinya, niscaya ia mengenal Tuhannya*".

Sufisme Hamzah Fansuri ini, melahirkan paham *wujiyyah* yang kaku. sehingga digugurkan oleh Abdurrauf Singkel, karena tampaknya terlalu berlebihan menyuntikkan paham *Wahdat al-Wujud*, dan sudah menyesatkan keyakinan masyarakat Muslim Aceh. Kasus ini terjadi abad 17 Masehi (Fathurahman, 1999).

Semakin dapat dipahami bahwa teori *Wahdat al-Wujud* menekankan pada kesatuan *wujud* yang hadir pada segala sesuatu yang disebut sebagai *maujud*. Tuhan berwujud, manusia berwujud, benda-benda mati berwujud, dan sebagainya. Apakah wujud setiap satu dari semuanya sifatnya berdiri sendiri (*self-subsistence*) atau justru *subsist-by other*. Lalu kalau pilihannya adalah yang kedua, di mana perbedaan wujud Tuhan dengan wujud selain-Nya?. Lalu bagaimana mungkin kita bisa membayangkan bahwa wujud itu satu, sementara di dunia realitas kita menemukan entitas-entitas yang berdiri sendiri. Bukankah keberadaan entitas si Ahmad berbeda dengan keberadaan entitas si Amir. Apalagi dibandingkan dengan entitas hewan, nabati, dan sebagainya. Lantas dimana letak unitasnya? (Shahab, 2000).

Untuk menjawab persoalan ini yang dikenal dengan istilah problem multiplisitas dengan unitas "*wujiyyah*", menerangkan dua perkara yang cukup fundamental. **Pertama**, ada yang disebut dengan istilah *maujud murakkab (composite existence)* dimana keberadaan entitas tersebut bergantung pada unsur-unsur pokoknya. Segala sesuatu yang termasuk dalam kategori ini maka wujudnya pasti akan terbatas; **kedua**, *maujud basit (the Simple Existent)*, dimana jenis wujudnya tak pernah bergantung pada unsur-unsur sehingga tidak pernah terbatas.

Wujud basit ini hanya milik Allah swt. dimana wujudnya merupakan maujud-Nya itu sendiri. Simplifikasi jenis *wujud* Allah ini kemudian melahirkan sebuah formula yang cukup signifikan dalam filsafat Mulla Sadra, yang disebutnya dengan istilah *basitul haqiqah kullu syai'* (bahwa wujud yang bersifat sederhana adalah wujud yang mencakup seluruh entitas yang disebut "sesuatu"). Karena itu, mengikut formula ini, wujud manusia yang murakkab adalah bagian inheren dari *wujud* Allah yang *basit* (Shahab, 2000).

Prinsip *Wahdat al-Wujud* dalam filosofi Mulla Sadra ini, melihat unitas *wujud* terbentang lebar pada segala apa yang disebut sebagai "sesuatu", mulai dari *wajib al-wujud* sampai ke *mumkin al-wujud* (*contingent beings*) yang beraneka ragam dan bervariasi, akhirnya melahirkan prinsip lain yang dikenal dengan istilah *tasykik al-wujud* atau graditas wujud yang sistematis. Prinsip ini pada perkembangannya melahirkan gagasan kosmologis Sadra yang spektakuler. Sadra menyatakan: **Pertama**, eksistensi adalah sama bagi seluruh eksisten (*maujud*)nya, seperti eksistensi Tuhan yang wajib dan makhluk yang mungkin adalah sama apabila dilihat dari sisi predikat eksistensinya; **kedua**, meskipun predikat eksistensi di atas sama, setiap eksistensi tetap memiliki keunikannya tersendiri yang memisahkannya dari yang lain; **ketiga**, seluruh bentuk eksistensi yang lebih tinggi pasti mengandung bentuk eksistensi yang lebih rendah darinya berdasarkan formula *basit al-haqiqah kullu syai'*, maknanya bahwa eksistensi yang sederhana pasti mencakup secara inheren segala eksistensi yang berada di level bawahnya (Shahab, 2000).

Hanya bisa dikatakan bahwa teori *Wahdat al-Wujud*, mengagaskan sistem gradasi wujud. Dari segi kewujudannya, semua yang maujud itu, identik. Akan tetapi, dari segi intensitas dan kelemahan, prioritas dan posterioritas, serta superioritas dan inferioritasnya berbeda-beda. Misalnya, cahaya mempunyai berbagai tingkat eksistensial yang berbeda. Cahaya matahari lebih intens ketimbang cahaya lampu. Begitu pula halnya dengan *wujud*. *Wujud* Allah lebih prior dan superior dibanding wujud manusia. *Wujud* manusia lebih intens ketimbang wujud batu dan seterusnya. Meskipun demikian, semuanya itu diberi predikat *maujud* (Al-Kazhim, 1995).

Berdasarkan prinsip di atas, *Wahdat al-Wujud* terpelihara pada semua eksisten atau *maujud*. Namun dalam masa yang sama keragamannya juga terpelihara. Prinsip ini juga mendorong lahirnya prinsip *ashalat al-wujud*. *Ashalat al-wujud* berarti bahwa wujud adalah prinsip dari segala *maujud* yang ada. Lawannya adalah *ashalat al-mahiyah* yang mengatakan bahwa *mahiyah* (quiditas) lah yang prinsip, sedangkan *wujud* sekadar asumsi akal. *Mahiyah* sepertinya duduk dalam posisi sebagai lokus yang memerlukan *wujud* agar ia bisa eksis. Jika diseimbangkan, maka Tanpa *wujud*, suatu *mahiyah* tidak akan pernah bisa menjadi *maujud* (eksisten), demikian pula tanpa *mahiyah*, suatu *wujud* tidak akan bisa memperoleh partikularisasinya di dunia realitas (Shahab, 2000).

Penutup

Sebagai kesimpulan dari tulisan ini, dapat dikemukakan bahwa Sufisme *Wahdat al-Wujud* merupakan mata rantai pemahaman tentang keesaan Tuhan yang telah dibangun berdasarkan persepsi-persepsi kefilosofatan maupun kemistikan.. Paham sufistik ini lebih banyak menggunakan metode *ta'wil* dalam menelusuri ajaran tawhid, dengan mengembangkan prinsip-prinsip graduasi antara makhluk dan Khalik.

Pada dasarnya paham ini, melihat bahwa segala sesuatunya berada dalam sistem kesatuan (unitas). Tidak ada yang terlepas dari yang lainnya sehingga akhirnya akan terpusat pada satu sentral kekuasaan.

Paham *Wahdat al-Wujud* masih amat memerlukan reinterpretasi karena postulasinya yang unitas, sehingga sebagian Muslim tampaknya akan mudah terjebak ke dalam paham antropomorfis. Misalnya, pembelotannya ke paham wujudiyah gaya Hamzah Fansuri yang memahami adanya kemanuggalan mutlak antara Tuhan dan makhluk-Nya. Harus diyakini bahwa Tuhan Maha dekat kepada makhluk-Nya. Kontradiksi merepresentasikan-Nya, mengharuskan kita mengedepankan ilmu pengetahuan mendalam tentang-Nya, memperdalam makna ketundukan kepada-Nya, dengan semangat Qurani yang mendalam.

Daftar Pustaka

- Affifi, A.E. 1995. *Filsafat Mistis Ibn 'Arabi*. Cet. II. Jakarta: C.V. Gaya Media Pratama.
- Azhari Noer, Kautsar, 1998. "Tuhan yang Diciptakan dan Tuhan yang Sebenarnya". *Jurnal Paramadina*, Vol. I, No. 1.
- Budiman, Mannake, 1993. "Tuhan dalam Mimesis: Representasi Tuhan dalam Paradiso dan Bhagavadgita". *Jurnal Ulumul Qura'n*, No. 2, Vol. VI.
- Burchardt, Titus. 1993. "Karena Dante Benar". *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. VI., No. 3.
- Fahri, Madjid. 1971. *Sejarah Filsafat Islam*. Cet. II. Jakarta: PT. Grafindo Persada.
- Fathurahman, Oman. 1999. *Tanbih Al-Masyi Menyoal Wahdatul Wujud (Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17)*. Bandung: Mizan.
- Hadi W.M. Abdul. 2001. *Tasawuf yang Tertindas (Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri)*. Jakarta: Paramadina.
- Haq, Hamka. 1995. *Dialog Pemikiran Islam (Tradisionalisme, Rasionalisme dan Empirisme dalam Teologi, Filsafat dan Ushul Fikih)*. Ujung Pandang: Yayasan Ahkam.
- Hidayat, Komaruddin. 2000. *Tuhan Begitu Dekat*. Cet. I, Jakarta: Paramadina,
- Al-Kazhim, Musa. 1995. "Tentang Teori Kesatuan Wujud (Wahdah Al-Wujud) dalam Filsafat Islam Sebuah Kajian Awal". *Jurnal Al-Hikmah*, Vol. VI. No. 14,
- _____, Musa. 2001. "Kontroversi seputar Akal, Hati dan Eksistensi". *Jurnal Al-Huda*, Vol. 2., No. 4.
- Madjid, Nurcholish. 1992. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Cet. II, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.

- Mahmoud, Abdul Halim. t.th. *Hal Ihwal Tasawuf Analisa tentang Al-Munqidz Minadhdhalal Islam Al-Ghazali*. Diterjemahkan oleh Abu Bakar Basymeleh. Jakarta: Darul Ihya..
- Murata, Sachiko. 2000. *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*. Cet. VIII, diterjemahkan oleh Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah. Bandung: Mizan.
- Al-Naisabury, Abul Qasim al-Qusyairy. 2000. *Risalatul Qusyairiyah, Induk Ilmu Tasawuf*. Diterjemahkan oleh Mohammad Lukman Hakim. Cet. IV. Surabaya: Risalah Cousti.
- Nasar, Sayed Husein. 1986. *Tiga Pemikir Islam: Ibn Sina, Suhrawardi, Ibn 'Arabi*. Bandung: Risalah.
- Nasution, Harun. 1978. *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Cet. II, Jakarta: N.V. Bulan Bintang.
- _____, 1986. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jilid II, Jakarta: UI-Press.
- Rahman, Budhy Munawar, 1995. "Ilmu Hudhuri: Mengelak dari Mistik", *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol., VI. No. 1.
- Shahab, Husein. 2000. "Filsafat Wujud dalam Wacana Para Filosof Muslim" *Jurnal Al-Huda*, Vol. 1, No. 1.
- Shihab, M. Quraish. 1996. *Wawasan Al-Quran*, Cet. II, Bandung: Mizan.